



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

**Rezension von Van den Kerchove Anna, La voie d'Hermès. Pratiques
rituelles et traités hermétiques, Leiden-Boston 2012, Gnomon 88, 2016,
113-119**

Gemelli Marciano, M Laura

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-129993>

Journal Article

Originally published at:

Gemelli Marciano, M Laura (2016). Rezension von Van den Kerchove Anna, La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques, Leiden-Boston 2012, Gnomon 88, 2016, 113-119. Gnomon, 88:113-119.

Anna Van den Kerchove: *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden-Boston: Brill 2012. XXV + 440 S. €166.

Il cosiddetto *Corpus Hermeticum* (d'ora in poi *CH*), una serie di testi di varia natura attribuiti alla figura greco-egizia di *Hermes Trismegistos*, ha suscitato, dall'antichità ad oggi, grande interesse per il suo carattere esoterico, ma anche accesi dibattiti sulla sua natura: testi destinati alla pratica¹ o testi letterari e filosofici di bassa levatura²? Dopo un lungo periodo di accettazione incondizionata delle tesi di Festugière, che col suo monumentale *La révélation d'Hermès Trismégiste* ha pesantemente influenzato l'interpretazione del *CH* fino ad oggi, si è cercato di rivalutare questi trattati come testi esoterici destinati alla trasformazione e alla salvezza dell'anima e ancorati in larga parte nella tradizione egizia³.

Van den Kerchove (d'ora in poi *P.A.*) si pone su questa linea col proposito di dimostrare, attraverso l'individuazione di 'pratiche rituali' nel *CH*, che questi scritti avevano uno scopo trasformativo ed erano destinati ad un uso effettivo nei circoli ermetici. Il libro è diviso in tre parti ordinate secondo un crescendo che va dal rapporto maestro-discepolo, alle forme di comunicazione col divino attraverso pratiche rituali e preghiera fino all'ascesa e al contatto diretto con il Dio supremo prodotti dalla parola ermetica e dall'uso appropriato del *nous*.

Al tema dell'insegnamento che, lungi dall'essere solo una finzione letteraria, costituisce una di queste pratiche, è dedicata la prima parte. Qui vengono esplorati i rapporti maestro-discepolo⁴ nelle varie fasi dell'istruzione ermetica, la relazione fra insegnamento orale e testo scritto e il ruolo dei protagonisti. Vengono sottolineati la necessità della consonanza fra discepolo e maestro e il valore sacrale e paradigmatico della lezione, nella sua doppia versione, orale e scritta, e nelle sue molteplici funzioni in relazione ad autori e fruitori. La lezione scritta preserva infatti l'integrità della parola divina come è stata enunciata nel suo contesto orale originario e assume una dimensione sacrale e un valore performativo, che ne rinnovano continuamente l'efficacia. Attraverso la lettura sotto la supervisione del maestro, si genera così una 'catena' ermetica che si perpetua nel tempo.

Partendo dalla tradizione egizia *P.A.* considera da un'altra angolazione i due paradossi fondamentali del *CH*: l'insegnamento segreto e nel contempo la pubblicazione⁵, l'opposizione alla traduzione in greco (*CH XVI*) e la redazione in greco dei testi. Lo scritto, dal punto di vista dei protagonisti, che si inseriscono consapevolmente nella tradizione egizia, non è in contrasto con la segretezza perché scrittura geroglifica equivale a segreto e fissa per l'eternità il contenuto conferendogli un carattere sacro (p. 99 e 104). La scrittura in greco d'altra parte non è in contrasto con l'opposizione alla traduzione come questa è concepita in *CH XVI* in quanto gli autori ermetici, pur non trasmettendo la 'lettera' del testo, ne convogliano il senso, che è l'elemento fondante nella trasmissione dei testi sacri egizi⁶. Evidentemente gli autori del *CH* non si considerano Greci e ritengono ogni versione delle parole di Hermes stilata dai Greci non autorizzata e stravolta. Quella di chi conosce invece, come loro, la

¹ R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.

² A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris 1950-1954 (Rist. in un solo volume, Paris 2006).

³ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, 2 vol., Quebec 1978-1982; G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993² (1. ed. Cambridge/New York 1986); P. Kingsley, *An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition*, in: R. van den Broek-C. van Heertum (edd.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism, and the Christian Tradition*, Leiden 2000, 18-40; P. Kingsley, *Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, *ibid.*, 41-76.

⁴ Cf. su questo Kingsley, *An Introduction*, (cit. supra n. 3), non tenuto in considerazione dall'*P.A.* a parte un brevissimo accenno; G. Sfameni-Gasparro, *Maestro e discepolo nella tradizione ermetica (III sec.a.C.-I-II sec. d.C.)*. Finalità e modi della trasmissione esoterica, in G. Filoramo, (ed.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia 2002, pp. 63-89 la cui posizione è però influenzata da categorie mutate dalla tradizione cristiana quali quella di 'direzione spirituale'.

⁵ Questo è comunque un tratto comune a testi esoterici di epoche e culture diverse a cominciare da quelli di alcuni 'presocratici' come Parmenide ed Empedocle. Il testo esoterico in realtà si protegge da sé: allusioni e simboli possono essere compresi solo dagli adepti che conoscono insegnamenti ed esperienze a cui essi rinviano. Cf. P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford 1995, in part. cap. 23; *Reality*, Inverness 2003, 188 s.; M. L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, Band 2: Parmenides, Zenon Empedokles, Berlin 2013², 48; 338; 373 n. 11; Parmenide: suoni, immagini esperienza, a cura di L. Rossetti e M. Pulpito, Sankt Augustin 2013, 224; 276.

⁶ M. A. Stadler, Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch, München 2009, 77-79.

scrittura sacra e il valore delle parole di Hermes nella lingua originale è ispirata dal dio stesso⁷. Il testo, così protetto da ogni possibile travisamento, costituisce una versione autentica e fornita di autorità. Lo scritto perde certamente il suo carattere di interazione immediata fra discepolo e allievo, ma permette anche nuove attività cognitive ed ‘esercizi spirituali’ legati alla scrittura e alla lettura. La scrittura è un esercizio di memoria in quanto fissa i punti fondamentali di una lezione divina e di un’esperienza vissuta (che non è possibile trascrivere immediatamente) per ritornarvi continuamente e per fornire ai futuri discepoli uno strumento di meditazione: quanto questi imparano e sperimentano aiuta a comprendere lo scritto e questo a sua volta illumina il loro percorso formativo e trasformativo.

La seconda parte tratta le pratiche correnti riflesse nei trattati: costruzione di statue animate, sacrifici e preghiere. Per quanto riguarda il primo tema l’autrice si allinea sulla posizione di coloro che vedono nei richiami dell’*Asclepius* alla costruzione di statue animate la pratica tradizionale egizia che contempla l’impiego di determinati materiali e culmina nella cerimonia di ‘apertura della bocca’, cioè nella vivificazione della statua⁸. Nega però che l’animazione sia stata effettivamente praticata nei circoli ermetici.

Per quanto riguarda il sacrificio vale invece il principio della gerarchia in base alla divinità cui esso viene offerto. All’apice sta la *logikê thysia*, la preghiera ermetica di lode al sommo Dio⁹, ai gradi inferiori, invece, i sacrifici materiali (per l’A. solo vegetali)¹⁰.

Nel *CH* le preghiere giocano un ruolo centrale e sostituiscono, ai gradi più alti, il sacrificio. Attraverso l’esame del lessico dei testi greci e copti, l’A. cerca di distinguere diverse categorie di preghiere adeguate alla divinità e al momento dell’istruzione. In particolare vengono trattati gli inni di lode e le preghiere anagogiche la cui funzione performativa è più evidente. Scarsa attenzione ricevono invece le preghiere iniziali che, secondo l’A., mirerebbero unicamente a mettere la lezione sotto la protezione del Dio.

In realtà le preghiere introduttive sono importanti perché costituiscono la guida per comprendere ed essere trasformati dalla lezione. In *CH* XVI 3, ad esempio, Asclepio focalizza, con la preghiera iniziale (l’invocazione al sommo Dio-monade), l’attenzione del re Ammone sull’uno come pienezza e lo esorta a mantenere questa disposizione d’animo per tutta la lezione. In questo contesto il successivo discorso sul *plérōma* e le immagini del sole e del cosmo come manifestazioni del Dio hanno una funzione evocativa, non esplicativa. La preghiera iniziale qualifica dunque la lezione come pratica meditativa tesa a produrre nell’allievo quello stesso stato di pienezza¹¹.

La terza parte tratta pratiche rituali trasformative che vengono messe in atto unicamente nello stadio finale dell’istruzione ermetica e si collegano all’acquisizione del *nous*, alla ‘rigenerazione’, e alla *gnōsis* finale cioè all’unione estatica col divino. Ognuno di questi stadi è legato ad un rito concreto riflesso in alcuni trattati ermetici: bere da un cratere (*CH* IV), parola performativa del maestro (*logos*), che assume la funzione di ‘officiante’, preghiera anagogica (*CH* XIII; *NHC* VI), visione diretta di Dio (*CH* I; XIII; *NHC* VI).

Il libro costituisce, per certe analisi di dettaglio un supporto alla tesi del *CH* come insieme di testi che riflettono pratiche reali di gruppi esoterici, ma manca il vero obiettivo, cioè la comprensione profonda della sua peculiarità e della reale portata della sua funzione trasformativa. L’A. rimane infatti troppo

⁷ L’A. rimanda giustamente al concetto lato di ‘traduzione’ impiegato in ambito greco-egizio già ampiamente documentato da Fowden (cit. supra n. 3), 45-52 e Kingsley, Poimandres (cit. supra n. 3), 70-72.

⁸ Cf. in part. Mahé (cit. supra n. 3), II, 97-102; C. Salaman - D. van Oyen - W. D. Wharton - J.-P. Mahé (edd.), *The Way of Hermes. The Corpus Hermeticum. The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, London 2001, 83.

⁹ La traduzione dell’A. della problematica espressione *logikê thysia* (*CH* I 31; XIII 18-19) con ‘parole raisonnable’ (p. 269; 273; 374) lascia piuttosto perplessi. La *thysia logikê* è collegata etimologicamente a *logos* che nel *CH* designa nella maggior parte dei casi la parola divina convogliata dal maestro (*CH* I 6, 10, 21; III; V 1; *SH* XXIII; XIII, 7), ma anche l’Inno (*CH* XIII, 17). Non c’è dunque alcun bisogno di aggiungere l’attributo ‘raisonnable’. La *logikê thysia* è piuttosto ‘il sacrificio della parola’ (cf. P. Scarpi, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, Milano 2010², ad loc.) nel suo senso più alto di ‘parola divina’ attraverso la quale si entra in contatto col Dio. Sul retroterra egizio di questa concezione dell’Inno, cf. J. P. Sørensen, *The Secret Hymn in Hermetic Texts*, in: C. H. Bull-L. I. Lied-J. Turner (edd.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, Leiden 2012, 472-486.

¹⁰ Camplani (A. Camplani-M. Zambon, ‘Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale, *Annali di Storia dell’Esegesi* 19, 2002, 83-89) ipotizza invece anche sacrifici animali.

¹¹ Festugière (A. D. Nock- A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, II, 238 n. 12) definisce il discorso di Asclepio ‘incomprensibile’ perché lo esamina unicamente come prodotto ‘intellettuale’ senza tener conto delle istruzioni iniziali. Preghiera e discorso hanno comunque dietro di sé una lunga tradizione egizia di inni performativi ad Amun-Re che esaltano proprio la pienezza del dio creatore e la sua manifestazione in tutti gli elementi del cosmo, cf. Sørensen (cit. supra n. 9), 474-477.

legata ad un tipo di interpretazione che legge i trattati cosiddetti ‘filosofici’ del *CH* principalmente alla luce delle relazioni con le correnti filosofiche e religiose di età ellenistica e imperiale. Se è indubbiamente importante definire il contesto in cui il *CH* si è sviluppato, è tuttavia altrettanto imprescindibile coglierne il carattere distintivo, la funzione e il senso profondo al di là delle somiglianze apparenti che possono rivelarsi anche fuorvianti.

L’A., ad es., sulla scia di tutta una corrente interpretativa che sottolinea la stretta relazione fra il *CH* e lo gnosticismo o il cristianesimo, cerca di trovare tracce di ‘rituali’ concreti che ricordino quelli praticati in questi gruppi anche là dove non ci sono indizi reali. L’analisi di *CH IV*, in particolare dell’immagine del cratere mandato da Dio, nel quale coloro che desiderano il *nous* devono immergersi, è sintomatica in questo senso. Contro l’interpretazione corrente come metafora piuttosto inusuale di una acquisizione spirituale¹², l’A. sostiene che il testo rimanda ad un rituale effettivo dove il battesimo nel cratere è concepito anche come un ‘bere dal cratere’ (sostituito però da un calice). L’anomala costruzione di *baptizein* al passivo col genitivo, che Festugière aveva spiegato come una conflazione dell’immersione con il bere dal cratere¹³, rafforzerebbe questa ipotesi. Per dimostrarlo, l’A. ricorre al confronto con l’uso di *baptizein* nella letteratura gnostica e con un passo del *Computo finale* di Zosimo di Panopoli (I 8, *CAAG* III, 245) in cui l’immagine riemerge in un contesto che rimanda anche a Poimandres. I passi gnostici sono tuttavia fuorvianti perché presentano contesti e valenze diverse rispetto a *CH IV*. Il passo di Zosimo conferma invece l’interpretazione metaforica. Zosimo infatti, esorta Teosebeia a ‘sputare sulla materia’ (cioè ad abbandonare il corpo), a correre da ‘Poimenandra’ e, dopo essersi immersa nel cratere, a ritornare alla sua stirpe. L’allusione all’esperienza di asceti descritti in *CH I* è qui piuttosto chiara: si tratta di un’immagine metaforica che allude al distacco dal corpo e ad una pratica di catalessi che riconduce l’anima alla propria origine divina. In *CH IV* l’immagine del cratere è strettamente collegata alla meditazione sul Dio-monade e principio: chi non si immerge nel *nous*, cioè non si annulla come individuo mortale, non riesce a ‘contenere’ la monade (cioè a divenire egli stesso monade). Messo di fronte ad una scelta fra mortalità e divinità, al discepolo non resta che abbandonare il corpo e, con esso, l’individualità e ‘amare se stesso’, cioè il divino che è in lui. A questo ‘salto’ allude il richiamo di Hermes al discepolo desideroso di immergersi nel cratere (‘se non disprezzerai il tuo corpo non potrai amare te stesso’) nel quale l’A. vede una ‘frattura’ rispetto al contesto ipotizzando perciò, prima di queste parole, un rituale nel quale il discepolo beve da un calice. La pratica concreta sottesa all’immagine non è però questa, ma semmai quella già accennata all’inizio del *Poimandres* e ripresa anche in *CH X* 6, cioè quella della catalessi. La meditazione sull’‘immagine di Dio’, come lo stesso *CH IV* viene definito alla fine del discorso, porta all’ ‘immersione nel cratere’ ed ha essa stessa, senza bisogno di ulteriori riti esterni, una funzione anagogica.

Un’operazione di ‘allineamento’ del *CH* alle filosofie di età ellenistica e imperiale è sottesa anche all’impiego di categorie interpretative usate per l’analisi di quelle filosofie, in particolare quella hadotiana di ‘esercizio spirituale’¹⁴. La presenza in sottofondo in tutto il libro di questo concetto fortemente connotato in senso etico-intellettuale conduce spesso l’A. ad interpretare le pratiche ermetiche in un’ottica limitata al livello esclusivamente umano. A differenza delle filosofie ellenistiche esaminate da Hadot, il *CH* richiede invece costantemente al discepolo, sia nel rapporto col maestro che nella lettura dei testi, una dislocazione dal piano umano a quello divino. Su questo livello, non su quello della semplice comunione intellettuale, rispettivamente della pratica cognitiva (presupposte in diverse analisi del libro) si situa la comunicazione fra protagonisti e fruitori del dialogo¹⁵.

Un’altra conseguenza dell’applicazione della categoria di ‘esercizio spirituale’ con la sua connotazione etico-intellettuale e il suo corollario di ‘esercizio di memoria’ è la tendenza alla sublimazione di pratiche ermetiche legate alla materialità.

Questo è evidente nell’analisi del già citato passo dell’*Asclepius* (38) sull’animazione delle statue. Sebbene dedichi un lungo e interessante *excursus* alle radici egizie di questa pratica, l’A., sotto l’influsso del concetto di ‘esercizio spirituale’ come ‘pratica di memoria’, arriva a negarne agli ermetici l’effettiva messa in atto. Le indicazioni esprimerebbero piuttosto il desiderio di salvaguardare una tradizione mantenendone la memoria e l’efficacia con la parola: parlarne sarebbe un vero e proprio ‘esercizio spirituale’. Questa ipotesi non trova però conferma nel testo suddetto. Hermes specifica che la natura di questi dèi, costruiti e animati dagli uomini, è costituita da pietre, erbe e aromi che contengono *divinitatis naturalem vim* (il *ba* degli Egizi?); egli è necessariamente vago, ma la menzione di questi elementi rimanda a conoscenze esoteriche specifiche sulla ‘simpatia’ di questi materiali con gli dèi cosmici esposte nei trattati ermetici cosiddetti ‘tecnici’, nettamente e artificiosamente separati da Festugière e da altri dopo di lui da quelli ‘filosofici’¹⁶. Il fatto stesso che Hermes ne parli come di una pratica venerabile e fondante, mostra del resto che questa era viva nei circoli ermetici.

¹² Cf. e.g. J.-A. Festugière, *Hermétisme et mystique payenne*, Paris 1967, 103; J. Holzhausen (ed.), *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‘Asclepius’, Stuttgart-Bad-Cannstadt 2008, 49 n. 123.

¹³ Festugière, *Hermétisme* (cit. supra n. 12), p. 102.

¹⁴ J. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002⁴, cap. I.

¹⁵ Cf. a questo proposito Kingsley, *An Introduction* (cit. supra n. 3),

¹⁶ Sulla inadeguatezza di queste distinzioni cf. Fowden (cit. supra n. 3), 89; Kingsley, *An Introduction* (cit. supra n. 3), 22 s.; Poimandres (cit. supra n. 3), 66-68.

Non si trova nel libro, se si esclude una fugace menzione in una nota, nessun accenno al ‘Libro di Thot’, un testo demotico la cui prima redazione risale forse al 1. sec. a. C., dove viene presentata un’istruzione in forma di dialogo fra una divinità, identificata con Thot, e il futuro scriba. Sebbene il contenuto sia molto diverso, il libro presenta interessanti punti di contatto con i trattati ermetici¹⁷ e contiene, come questi ultimi, immagini criptiche e polisemiche: un viaggio nell’al di là si configura ad esempio anche come pratica di riproduzione/interpretazione dei testi sacri¹⁸. La dimensione rituale e il carattere sacrale del libro costituiscono dunque un buon esempio di come, in questo periodo venisse concepita, nell’ambito sacerdotale egizio, la pratica didattica: nel contempo trasmissione rituale di un sapere esoterico sacro e veicolo di trasformazione del discepolo. Questo libro, pur con tutte le sue difficoltà interpretative, avrebbe certamente fornito spunti non solo per contestualizzare ulteriormente i libri ermetici nella tradizione egizia, ma anche per chiarirne la funzione.

I testi ermetici mostrano infatti solo la punta dell’iceberg. Ciò che è importante viene per lo più solo alluso o espresso attraverso immagini o del tutto sottaciuto. Ora, il sostrato fondamentale della grande maggioranza dei trattati è la pratica della meditazione sui testi a diversi livelli, non intesa come un ‘esercizio spirituale’ di carattere etico-filosofico, ma come una totale ‘immersione’ in un testo che costituisce, in perfetta consonanza con la definizione di testo sacro nella tradizione egizia (*‘Ba di Re’*¹⁹), una ‘manifestazione’ stessa del sommo Dio. L’immagine del cratere (*nous*) e del suo potere di attrazione in *CH IV* è solo uno dei tanti indizi sulla vera essenza e la reale funzione dei trattati ermetici, ma altri, come *CH V* e *XVI*, danno indicazioni sulla disposizione d’animo e sul modo in cui essi devono essere letti. Si è per lungo tempo discusso se il *CH* sia destinato solo alla lettura o rifletta pratiche rituali reali di un gruppo esoterico. Nella tradizione egizia, tuttavia, la recitazione del testo sacro è già di per sé è un rituale performativo e trasformativo²⁰. Comunque sia, il problema reale non sta qui, ma nel metodo e nello spirito con cui si affrontano questi testi. Dovrebbe essere ormai chiaro, soprattutto dal linguaggio estremamente criptico e ambiguo, costellato di immagini, di ‘salti’ di senso e di più o meno apparenti contraddizioni che si tratta di testi esoterici il cui scopo è una trasformazione dell’individuo mortale in un essere divino. Come tali non hanno una connotazione intellettuale (anche se riflettono in parte la cultura del tempo e del luogo in cui sono stati redatti), ma sono concepiti come manifestazioni di una ‘potenza’ divina. Da qui deriva il loro carattere performativo. Di questo e delle relative istruzioni che essi forniscono si deve dunque tener conto nell’interpretazione. Un’indicazione fondamentale in questo senso viene da *CH X 17*: l’allievo deve non solo *synnoein* e *sympnein* col maestro²¹, ma rendere il suo udito più acuto della voce di quest’ultimo, deve cioè ‘percepire’ il non detto o il non ancora detto, che sgorga dalla sorgente divina attiva nel maestro, e sintonizzarsi con questa dimensione. All’interprete moderno che voglia veramente comprendere i testi ermetici è richiesta la stessa pratica di ascolto. Senza questo salto metodologico l’analisi, per quanto erudita, non può arrivare al profondo né convogliare nulla di vivo come invece la tradizione ermetica ha fatto per secoli.

Zürich

M. Laura Gemelli Marciano

¹⁷ R. Jasnow-Th. Zauzich, *The Ancient Book of Thoth. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*, I, Wiesbaden 2005, 65-71; J.-P. Mahé, *Preliminary Remarks on the Demotic “Book of Thoth” and the Greek Hermetica* *Vigiliae Christianae* 50, 1996, 353-363.

¹⁸ Jasnow- Zauzich (cit. supra n. 17) passim; cf. anche E. P. Butler, *Opening the Way of Writing: Semiotic Metaphysics in the Book of Thot*, in: A. D. De Conick - G. Shaw - J. D. Turner (edd.), *Practising Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of B. A. Pearson*, Leiden 2013, 215-247.

¹⁹ Cf. A. M. Blackman - H. W. Fairman, *The Myth of Horus at Edfu-II*, *Journal of Egyptian Archeology* 29 (1943), 22 s.; Fowden (cit. supra n. 3), 57 n. 40.

²⁰ Cf. J. Assman, *Ägyptische Geheimmnisse*, München 2004, 160.

²¹ Sul reale significato di questi due termini, cui l’A. assegna il significato troppo restrittivo di comunione intellettuale (p. 86), cf. Kingsley, *An Introduction* (cit. supra n. 3), 37s.